في التنوير الإسلامي

«٨٥»



التَّجْرِبَةُ المِصْرِيَّةِ

تأليف

أ.د. علي جمعة

مُفتي الديار المصرية

اسم الكتاب: التجربة المصرية.

المؤلف: أ.د. علي جمعة (مفتي الديار المصرية).

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم.

تاريخ النشر: الطبعة الأولى - مارس 2008 م.

رقم الإيداع: 2008 / 5937

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-4269-4

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 33466434(02) - 33472864(02) - فاكس: 33462576(02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 38330287 (02) - 38330289 (02) - فاكس: 38330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص. ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: 25909827 (02) - 25908895 (02) - فاكس: 25903395 (02)

مركز خدمة العملاء: 25909827 (02)
البريد الإلكتروني لخدمة العملاء:
customerservice@nahdetmisr.com
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 13 شارع المستشفى الدولي التخصصي - متفرع من شارع عبد السلام عارف - مدينة السلام
ت: 2221866 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

النموذج المصري نموذج يستحق الدراسة في ماضيه وحاضره ومستقبله؛ وذلك لأنه نموذج رائد، ولأنه أيضًا نموذج فريد، ولأن النماذج التي جاءت من بعده تحتاج إلى إعادة تقويم، ولأن كثيرًا من اللبس والخلط قد حدث في تحليله وفهمه مرة عن سوء قصد، ومرات عن حسن نية، ولكن إما عن جهل بحقيقته، وإما عن تحيز في مدرسة تحليله يمينًا ويسارًا، وإما لعدم الوعي بتطوره أو تغيره.

ويحتاج شبابنا كثيرًا إلى دراسة هذا النموذج ليس فقط لتقويمه، وإنما أيضًا لمستقبل الثقافة في مصر، ولمستقبل الثقافة في العالم العربي والإسلامي، ولمزيد من الصلة مع العالم كله، ولأن هذا الموضوع موضوع كبير، فإننا سنعرض لمفرداته إجمالاً ثم نبدأ في تفصيلها، ونعالج هذه المفردات كلًّا على حدة.

ونقصد بالنموذج المصري تجربة الدولة الحديثة بكل جوانبها السياسية، والثقافية، والقانونية، والدينية، والاجتماعية، والعلمية، وسائر الجوانب التي تكون الحياة منذ عصر محمد علي، وحتى الآن.

إلا أننا نحتاج أن نُذَكِّر بمكانة مصر عبر التاريخ من خلال الرسالات السماوية والتاريخ القديم تمهيدًا لعرض تجربتها في الدولة الحديثة.

مصر في الرسالات السماوية ومكانتها عبر العصور منذ فجر التاريخ

عُرفت مصر منذ فجر التاريخ الإنساني بأنها مهد للحضارات الإنسانية، وذلك قبل الميلاد بآلاف السنين، ولقد ساعد نهر النيل على قيام الحضارة في مصر منذ زمن بعيد، وقد ورد في كتب السنة في صحيح البخاري وغيره أن سيدنا إبراهيم عليه السلام لما ضاقت به سبل العيش هاجر إلى مصر ليعيش بها، وكان ملك مصر وقتها أحد الفراعنة وكانت مصر أرض خير ورخاء؛ مما يدل على وجود الحضارة، والرخاء الاقتصادي فيها وقتئذ، غير أن هذا الفرعون كان لا يريد خيرًا بالسيدة سارة، ولقد أظهر الله له مكانتها فخشي منها وأهداها السيدة هاجر لتخدمها.

كما أشار القرآن إلى مصر في أكثر من موضع، من أهم هذه المواضع قصة سيدنا يوسف عليه السلام؛ حيث ذكر القرآن قصة تآمر إخوته عليه وأخذه وإلقائه في البئر، وبعد ذلك جاء ذكر مصر كعنصر مهم من عناصر قصة يوسف عليه السلام.

قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (١٩) وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (٢٠) وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ

مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ (٢١)﴾ [يوسف: ١٩: ٢١]

ثم ذكر القرآن الكريم قصة تعرض سيدنا يوسف عليه السلام لفتنة امرأة العزيز، ومن بعدها لفتنة السجن، ثم أظهر الله مكانته للجميع وولاه حاكم مصر مكانة عظيمة؛ مكانة تعادل وزير التموين أو التجارة في أيامنا هذه، واحتاج إخوة يوسف إلى الزروع والخيرات التي كانت في مصر وقد كانوا يعيشون مع أبيهم يعقوب عليه السلام في البدو، وكان يوسف عليه السلام هو المسئول عن إعطاء الناس الطعام، ووزنه لهم، وذكر القرآن ذلك فقال تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ (٥٨) وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ (٥٩) فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلاَ كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلاَ تَقْرَبُونِ (٦٠)﴾ [يوسف:٥٨: ٦٠]

مما يدل على شدة حاجتهم للكيل وأن يوسف بصفته (مسئول) في مصر كان يوزع على فقراء المناطق المجاورة إحسانًا وتصدقًا، ولقد ضغط على إخوته ليحضروا أخاه الشقيق وهددهم بقطع هذه المعونة، ويؤكد هذا المعنى توسل إخوة يوسف وذلك بعد شدة حزن أبيهم كما حكاه القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴾ [يوسف: ٨٨]

وفي نهاية قصة يوسف يحكي القرآن أن يوسف عليه السلام أمَّنهم في مصر وأدخلهم فيها، فقال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٩]

وبعد ذلك بعدة عصور ولد موسى عليه السلام، وكان من الجيل الرابع لأبناء يعقوب عليه السلام، فكان يوسف عليه السلام بمثابة الجد الرابع لموسى عليه السلام، يقول تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون الذي آمن لموسى ودعا قومه للإيمان به: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ [غافر:٣٤]

وأبناء يعقوب هم أساس بني إسرائيل، فإسرائيل هو يعقوب عليه السلام، وظل بنو إسرائيل في مصر حتى أصبحوا شعبًا في زمن فرعون موسى. وقلما تجد سورة في القرآن لا تذكر فيها قصة موسى عليه السلام مع فرعون، وكان فرعون يفتخر بأنه يملك مصر، وحكى القرآن عنه ذلك فقال: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ [الزخرف:٥١] في إشارة إلى إعجابه بملكه، وظنه أنه إله يعبد لأنه يملك مصر وأنهارها تجري من تحته.

ولقد تنبأ بعض الكهنة لفرعون أنه سيقتل على يد غلام سيولد في بني إسرائيل، فكان فرعون يقتل الذكور من بني إسرائيل مخافة هذا الغلام، ويترك الإناث، وذكر القرآن عنه ذلك فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ

طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص:٤].

ويشير القرآن الكريم إلى أرض مصر دون التصريح باسمها، وذلك عند حديثه عن ملاذ السيدة العذراء وابنها السيد المسيح عليه السلام بعد حادثة موسى وفرعون بعصور طويلة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون:٥٠]

واختلف المفسرون في المقصود بربوة، ومن هذه التفسيرات أنها مصر، وهو الموافق لما جاء في إنجيل «متى» وإنجيل «برنابا» في قصة أوردها.

وتتلخص تلك القصة: في أن هيرودس أمر بقتل كل طفل في بيت لحم، فأُمر يوسف النجار في منامه بأن يذهب بالطفل وأمه إلى مصر، فذهب بهما إليها، وأقاموا بها إلى أن هلك هيرودس، ولما هلك هذا الحاكم أُمر يوسف النجار في منامه بأن يعود بالطفل وأمه إلى بلادهما؛ لأن الذين كانوا يطلبون قتله قد هلكوا، فرجع بهما.

وكان عيسى عليه السلام حينئذٍ قد بلغ من العمر سبع سنين، وجاء بهما إلى اليهود حيث سمع أن أرخيلاوس بن هيرودس هو الذي صار حاكمًا في اليهودية، فذهب إلى الجليل لأنه خاف أن يبقى في اليهود، وكانت إقامتهم في الناصرة، ونما في النعمة والحكمة أمام الله والناس.

وعندما جاء الإسلام وأمر الله نبيه ﷺ بنشر الدين الإسلامي، أولى رسول الله ﷺ عناية خاصة بمصر، ورغم أنه أرسل إلى هرقل عظيم الروم رسالة يعرفه بالإسلام ويبلغه الدعوة التي أمر الرسول ﷺ بنشرها؛ فقد بعث للناس كافة، وكانت مصر في هذا الوقت تحت الحكم الروماني، إلا أنه ﷺ أرسل رسالة خاصة إلى المقوقس جريج بن مينا عظيم القبط وحاكم الإسكندرية، حملها إليه حاطب بن أبي بلتعة على رأس وفد من ستة أشخاص.

وكان نصها: «**من محمد عبد الله ورسوله إلى المقوقس عظيم القبط..**

سلام على من اتبع الهدى. أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين. فإن توليت فعليك إثم القبط. «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»».

ولقد اعتنى المقوقس برسالة النبي ﷺ، ورد عليه برسالة توحي بأنه يصدق بنبوته ﷺ، وكان نص رد المقوقس: «**لمحمد بن عبدالله من المقوقس..**

سلام، أما بعد، فقد قرأت كتابك وفهمت ما ذكرت وما تدعو إليه، وقد علمت أن نبيًا قد بقي، وقد كنت أظن أنه يخرج بالشام. وقد أكرمت رسلك وبعثت إليك بجاريتين لهما مكان في القبط عظيم، وبكسوة، وأهديت إليك بغلة لتركبها، والسلام».

وكانت السيدة مارية القبطية هي إحدى الجاريتين التي ولدت للنبي ﷺ إبراهيم، وكان النبي ﷺ يحبها كثيرًا وكانت تشتد غيرة نسائه منها رضي الله عنهن أجمعين؛ لذا فكان لأقباط مصر كبير الشأن والمنزلة عند كل المسلمين عامة، ومسلمي مصر خاصة، وروت أم سلمة رضي الله تعالى عنها: «أن رسول الله ﷺ أوصى عند وفاته فقال: «**الله الله في قبط مصر، فإنكم ستظهرون عليهم، ويكونون لكم عدة وأعوانًا في سبيل الله**» [رواه الطبراني في المعجم الكبير ٢٣/٢٦٥، وذكر الهيثمي في مجمع الزوائد أن رجاله رجال الصحيح مجمع الزوائد ١٠/٦٢].

وقال ﷺ في حديث آخر: «**إنكم ستفتحون أرضًا يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيرًا، فإن لهم ذمة ورحمًا**». وفي رواية: «**فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهلها، فإن لهم ذمة ورحمًا**»، أو قال: «**ذمة وصهرًا**» وفي رواية: «**إنكم ستفتحون مصر، وهي أرض يسمى فيها القيراط**» [الحديث بروايتيه في صحيح مسلم رقم (٢٥٤٣)، باب وصية النبي ﷺ بأهل مصر، وفي مسند أحمد ٥/١٧٤].

فلرسول الله ﷺ قبل الإسلام رحم في أهل مصر؛ باعتبار أم العرب السيدة هاجر رضي الله تعالى عنها فكانت من أهل مصر، والصهر باعتبار أم إبراهيم السيدة مارية رضي الله تعالى عنها؛ فهي المرأة الوحيدة التي أنجبت لسيدنا رسول الله ﷺ الولد، بعد أم المؤمنين خديجة رضي الله تعالى عنها.

ما سبق يوضح مكانة مصر الدينية حيث عاش فيها يوسف عليه السلام، وولد فيها وعاش سيدنا موسى عليه السلام، وزارها من قبل أبوهم

إبراهيم عليه السلام، وزارها السيد المسيح عليه السلام مع أمه، وصاهر منها رسول **الله** ﷺ؛ فأحد أبنائه أمه مصرية، كما أن إسماعيل عليه السلام كانت أمه مصرية، وجاءها أصحاب رسول **الله** ﷺ فاتحين لها مكملين لمسيرة حضارتها مطبقين لوصية رسول **الله** بأهلها ونشر الإسلام فيها.

كما يوضح مكانتها السياسية والاقتصادية التي تجلت في مراسلة النبي ﷺ للمقوقس، فكان لمصر مكانتها الاقتصادية ونفعها المتعدي لجيرانها منذ فجر التاريخ كما مر في قصة سيدنا يوسف عليه السلام.

وبعد ذلك، كانت مصر ولاية إسلامية تتبع خلفاء رسول **الله** ﷺ في المدينة المنورة ثم بعد ذلك في الكوفة في نهاية عصر الخلفاء، وظلت مصر الولاية القوية الفتية بجيشها وبخيراتها في زمن الحكم الأموي حيث كانت عاصمة الخلافة في دمشق، وكذلك في الزمن العباسي عندما انتقلت الخلافة إلى بغداد.

وفي العصر العباسي تكونت خلافة إسلامية أخرى هي الخلافة الفاطمية، وكانت مصر عاصمة الخلافة الفاطمية حتى العصر الأيوبي الذي وحد الخلافة الإسلامية تحت الخلافة العباسية، وحققت مصر انتصارات في الحروب الصليبية.

وفي زمن المماليك كانت الخلافة العباسية رمزية إلى حد كبير فظهرت مكانة مصر العسكرية في تصديها للتتار على يد قطز والظاهر بيبرس.

وبعد ذلك تحولت الخلافة إلى الدولة العثمانية على يد سليم الأول وأصبحت مصر ولاية عثمانية تتبع الخليفة العثماني، وكان القائد العسكري محمد علي، الألباني الأصل الذي وافق المصريون على توليته مصر كأحد ولاة الدولة العثمانية خاضعًا للخليفة العثماني.

ومحمد علي هو مؤسس الدولة المصرية الحديثة في شتى المجالات، ففي هذا الزمن كان الواقع قد تغير، فتغير وجه الأرض بسبب ثورة الاتصالات والمواصلات بمراحلها المختلفة.

مظاهر تغير الواقع وضرورة بنـاء الدولـة الحديثـة

إن الواقع الذي نعيشه قد تغير، فمنذ ١٨٣٠ وحتى ١٩٣٠م اكتشف الإنسان واخترع ما استطاع به أن يغير برنامجه اليومي، ولقد حدد علماء الحضارة ١٨٣٠ باعتبارها نقطة فارقة، والنقطة الفارقة يكون فيها حدث يتخذ كعنوان على بدء مرحلة أو انتهائها، ويكون لذلك الحدث دلالة، وفي هذه السنة أدخل الإنجليز الحديد في السفن، ولم يكن هناك في المقابل في محور الجنوب أو على الأصح الإسلام (طنجة ـ جاكرتا، غانا ـ فرغانة) ما يقابل ذلك الاختراع، والذي أمكن معه جعل الحديد يطفو على سطح الماء، ولقد قلد العالمُ الإنجليزَ، وأدخلوا الحديد في سفنهم، ولكن الشعور بالإبداع والمبادأة والثقة بالنفس، مع شعور الآخر بالاحتياج وانتظار الإبداع حتى يتبعه ويقلده جعل هذه النقطة فارقة لما بعدها، وقدحت كثيرًا في الندية بين الشرق والغرب، بعدما ذهب من قبل الشعور بالعلو أيام الحروب الصليبية.

في هذه المائة سنة ظهرت ونمت العلوم الإنسانية بشكل كبير، وظهرت أفكار أخرى غير الأفكار السائدة، وجاءت الدعوة إلى التنوير والحداثة، فأصدر البابا في الفاتيكان خطابه المشهور «باسنت» يلعن فيه سبعين علمًا ويحرمها؛ لأنها تكون في مفهومها ومناهجها هذه الفكرة الجديدة التي تسمى الحداثة،

والتي جاءت وليدة النهضة الأوروبية، ومتوجة لأربعة قرون من الزمن تمت فيها الاكتشافات الجغرافية والثورة الصناعية والمطبعة والثورة الفرنسية...إلخ. وأصبح الإنسان لا يعيش غده كما يعيش يومه، ولا يومه كما عاش أمسه، وانتشرت الصحف، وحدثت ثورة في المواصلات والاتصالات والتكنولوجيا، واستطاع الإنسان أن يغادر الأرض إلى الفضاء.

ومع بداية الثورة الهائلة في الاتصالات والمواصلات في القرن التاسع عشر واكتمال نموها في النصف الأول من القرن العشرين، بدأت تتغير معالم الحياة وأنظمة الدولة القديمة وبدأت تنشأ الدولة الحديثة؛ فقد شهد القرن التاسع عشر ظهور عدد كبير من وسائل الاتصال استجابة لعلاج بعض المشكلات الناجمة عن الثورة الصناعية، فقد أدى التوسع في التصنيع إلى زيادة الطلب على المواد الخام، وكذلك التوسع في فتح أسواق جديدة خارج الحدود، كما برزت الحاجة إلى استكشاف أساليب سريعة لتبادل المعلومات التجارية، وبالتالي أصبحت الأساليب التقليدية للاتصال لا تلبي التطورات الضخمة التي يشهدها المجتمع الصناعي.

وقد بدأت تجارب واكتشافات واختراعات في الاتصالات السلكية واللاسلكية، انتهت بالاستقرار والانتشار للأجهزة الاتصالية الجماهيرية التي تشكل لب الثورة الاتصالية الآن، ويطلق عليها مرحلة الاتصالات السلكية واللاسلكية أو الثورة الاتصالية أو الانفجار الاتصالي أو مرحلة الدوائر الإلكترونية؛

بـالأقمـار الصنـاعيـة بشكل غير مبـاشر ثم مبـاشر بعد ذلك، وتوظف أشعة الليزر والألياف البصرية، وخلال تلك الفترة لا يمكن إغفال الفيديو كاسيت، والفيديو ديسك، والفاكسيميل، والأسطوانة المدمجة.

وخلال تلك المرحلة تظهر الحاسبات الإلكترونية وتتطور جيلًا بعد جيل حتى تصل إلى الجيل الخامس وتدخل كل مجالات الحياة، ومنها المجالات الإعلامية، فتغير من نظم صناعة الصحافة؛ حيث تدخل في عمليات تجهيزها بدءًا من الصف والتجميع، وتجهيز الصور وفصل الألوان، والتحكم في عملية الطباعة والتحول شبه الكامل إلى طباعة الأوفست، وتجهيز اللوحات الطباعية بوساطة أشعة الليزر، كما استعانت صناعة الصحافة بالأقمار الصناعية في عمل طبعات دولية وإقليمية؛ بحيث أمكن للصحيفة أن تطبع في أكثر من مكان داخل البلد الواحد وخارجه في الوقت نفسه.

كذلك أدى امتزاج الحاسبات الإلكترونية بالاتصالات السلكية واللاسلكية إلى ظهور شبكات المعلومات المحلية والدولية التي تطورت بشكل كبير خلال المرحلة الراهنة، كشبكة الإنترنت العالمية، ويمكن القول إن هذه المرحلة أحدثت ثورة في نظم الاتصال وحولت العالم إلى قرية عالمية إلكترونية يعرف الفرد فيها بالصوت والصورة والكلمة المطبوعة كل ما يحدث فور وقوعه.

ذلك التطور الهائل الذي جعلنا لا نستطيع الفصل بين تكنولوجيا الاتصال وتكنولوجيا المعلومات، فقد جمع بينهما

النظام الرقمي الذي تطورت إليه نظم الاتصال، فترابطت شبكات الاتصال مع شبكات المعلومات، وهو ما نلمحه واضحًا في حياتنا اليومية من التواصل بالفاكسيميل عبر خطوط التليفون، وفي بعض الأحيان مرورًا بشبكات أقمار الاتصال وما نتابعه على شاشات التليفزيون من معلومات تأتي من الداخل وقد تأتي من أي مكان في العالم أيضًا، وبذلك انتهى عهد استقلال نظم المعلومات عن نظم الاتصال، وتطور كل منهما في طريقه كما كانا في الماضي ودخلنا في عهد جديد للمعلومات والاتصال يسمونه الآن (Com-Com) وهي اختصار (Computer-communication).

تغير معالم الحياة في مصر ومرحلة الانتقال

ولقد ذكرنا تلك الثورة وهذا التغير لأن عصر الخديوي إسماعيل هو الذي يرمز لبداية هذه الثورة في التفوق الأوروبي على الحضارة العربية، كما اعتبر ذلك العصر الحد الفاصل في مسألة الآثار، وهو عصر يعد نقطة فارقة في تاريخ مصر، وفى تاريخ الشرق المسلم، تغير فيه كل شيء، وأراد الخديوي إسماعيل أن يخرج مصر من سياقها التاريخي لتصبح قطعة من أوروبا، فجاءها خير كثير من هذا، وجاءها شر أيضًا.

حدث هذا التغير، وحدث معه شيء كثير من الاضطراب الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي في مصر.

فقد غَيَّر الخديو إسماعيل نمط حياة الإنسان المصرى، غَيَّر برنامجه اليومى.. غَيَّر التقويم من الهجري إلى الميلادي.. غَيَّر الساعة من العربي إلى الإفرنجي.. غَيَّر الأزياء.. غَيَّر نمط المعيشة.

وقبله بدأ (محمد علي) التعليم الموازى، فترك الأزهر على حاله وأنشأ - موازيًا له - تعليمًا سماه التعليم المدني، وأرسل البعثات إلى أوروبا فحدث بعد ذلك ما أسميناه بازدواجية التعليم، وأصبح هناك من يدري الشرع ويطلع على التراث، ومن يستطيع أن يتعامل معه، وهناك أيضًا من أصحاب العلوم والفنون من

لا يستطيع أن يتعامل مع هذا التراث، وسُمي الأول بالسلفي والآخر بالعصري، وأصبحت هناك معركة، ما كنا نود أن تكون، بين ما أسموه بالأصالة والمعاصرة، حتى أطلق عليها بعضهم: (المعركة بين الطربوش والعمامة) على سبيل الرمز، وظل هذا التخالف في ازدياد إلى عصر الخديوي إسماعيل.

لقد كانت ساعاتنا ساعات غروبية تتسق مع العبادة، وتنضبط الساعة مع أذان المغرب على الساعة ١٢، فنعرف الساعة الأولى من الليل، والساعة الثانية من الليل، والساعة الثالثة من الليل، فعندما نقرأ حديث البخارى «**أن من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرّب بدنة، ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرّب بقرة، ومن راح فى الساعة الثالثة فكأنما قرّب كبشًا أقرن، ومن راح فى الساعة الرابعة فكأنما قرّب دجاجة، ومن راح فى الساعة الخامسة فكأنما قرّب بيضة، فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر**» يفهمه الناس؛ لأنهم يعرفون ما الساعة الأولى، وما الساعة الثانية.

ثم اختلف الحال فى عصر الخديو إسماعيل فأصبحت الساعة (١٢) هى وسط النهار، ومن المعلوم أن اليوم ليس (٢٤) ساعة تمامًا، بل يختلف باختلاف الأيام فى السنة، فهو ٢٤ ساعة و١٧ دقيقة، أو ٢٤ ساعة إلا ١٧ دقيقة، لأجل هذه الـ (٣٤) دقيقة يختلف أذان الظهر عندنا الآن، فنجده يؤذن مرة ١١,٣٥، ومرة ١٢,٠٧؛ لأن هذه المساحة من الوقت هى التى يختلف فيها اليوم واقعيًا على مر السنة.

كان المسلمون يكيفون أنفسهم ومعيشتهم بطريقة تجعل العبادة سهلة، وتجعل هذه الشعائر التى يقيمونها تنطبق تمامًا مع النظام اليومى الذى يعيشونه. لم يكن هناك نوع تنافر ولا اضطراب، ولا ضيق، ولا نوع فوات للصلاة، كانوا ينامون بعد العشاء ويستيقظون قبل الفجر، كانوا يدركون ما معنى ثلث الليل الأخير الذى يستجيب **الله** فيه الدعاء، كان هناك تفاعل مع هذا الدين.

ولكن دخلت الأوبرا، واضطروا إلى أن يخلعوا سراويلهم المغربية التى كانت أقرب إلى الالتزام بستر العورة فى الصلاة، ليلبسوا الأزياء الإفرنجية، والياقات البيضاء المنشية التى لو جاء عليها ماء لفسد ما بها من نشا، وأصبح من علامات الفسق عند المتدينين: لبس الجورب (الشراب)، وأصبح العوام يقولون: «كفر أبو فلان ولبس الشراب»؛ لأن لبسه (للشراب) كان دليلًا على أنه لا يتوضأ، وكان دليلًا على أنه خرج من منظومة ونسق معين، ودخل فى نسق آخر.

ترك الناس الصلاة شيئًا فشيئًا؛ لأنهم ذهبوا عند المغرب للأوبرا، والذين يذهبون إلى الأوبرا كانوا هم علية القوم. سهروا هناك حتى الساعة الثانية بالليل، فضاع عليهم المغرب والعشاء، وضاع عليهم الفجر، وانتظرهم البواب والطباخ والسائق، فلم يصلُّوا هم الآخرون، وشاع عدم الصلاة فى الناس، وشاع ترك الصلاة بالكلية.

هذه كانت بعض الآثار السلبية التي صحبت التفوق الأوروبي على الحضارة العربية في الثورتين الثالثة والرابعة من الاتصال.

والحاصل هو اختلاف صورة الواقع قبل ١٨٣٠م عن هذا الواقع الذي نعيشه. فلم تكن هناك وسائل اتصالات أو مواصلات كما هي الآن لدينا، ولم تكن هناك تكنولوجيا معلومات مثل تلك التي تتوافر حولنا، وهذه الأمور الثلاثة (الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا المعلومات) لا تمكننا اليوم من أن نحيا حياة الأمس؛ حيث اختلف البرنامج اليومي لحياة الإنسان. فسرعة الأحداث وكمّ العلاقات والاتصالات التي تجرى الآن، كلها أصبحت كثيفة على نحو رهيب، أصبح العالم وكأنه قرية واحدة؛ المذاهب التي تنبت في إنجلترا نطلع عليها في القاهرة فوراً، الأمر الذي لم يكن يحدث إلا بعد أجيال وأجيال في الماضي. وهكذا اختلف الواقع واختلفت الأفكار، وأصبح من الضروري وضع ضوابط لإدراك الواقع وإلحاق مسائله بالأصول.

النموذج المصري
في ظل بناء الدولة الحديثة

نستطيع أن نوضح النموذج المصري من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

١ – ما موقف التجربة المصرية من الليبرالية والديمقراطية؟

٢ – وما مدى اعتمادها على السلطة الدينية؟ وهل مصر تحكم بالدين ـ كما يقول بعضهم ـ أو أنها دولة كافرة كما يقول آخرون؟

٣ – وما مدى قبول الشعب المصري للمشروع العلماني؟

٤ – وما مدى نجاح ذلك المشروع؟

٥ – وما الفرق بين الدعوة إلى الحرية والدعوة إلى التغريب؟

٦ – وما مفهوم الهوية والخصوصية؟

٧ – وهل نحن في حاجة إليها؟

٨ – وما معنى المساواة والحرية؟

٩ – وما معنى الإبداع؟

١٠– وهل هناك أزمة تمر بها الثقافة المصرية؟ ما ملامحها؟ وما أسبابها؟

١١– وهل هي أزمة دولة أو أزمة عصر، أو أزمة شعب؟ وكيف يمكن الخروج منها؟

١٢- وهل نحن في حاجة إلى الإصلاح؟

١٣- وما برنامجنا إذا احتجنا إليه؟

١٤- وكيف نزيل الأمية الهجائية، والمهنية، والثقافية، والتكنولوجية؟ وهل نحن أمة في خطر؟

١٥- وكيف نقضي على البطالة الصريحة والمقنّعة؟ وكيف نشيع قيم العمل والبحث العلمي، والرغبة في أن نصبح أقوياء، وأن نشارك في بناء الحضارة الإنسانية، وأن ننفع أنفسنا والآخرين؟ وما الذي لا نعلمه لأولادنا، والذي نعلمه لأولادنا حتى نتوارث الأمية والبطالة في أجيال متعاقبة، على الرغم من أننا شعب ذكي صاحب تاريخ وحضارة يحسدنا عليها العالم كله؟

١٦- وهل هناك تجارب يمكن أن نستفيد منها، كما استفادت اليابان من تجربة محمد علي في القرن ١٩، كاليابان والصين، وكوريا، وسنغافورة، وماليزيا، أو كإنجلترا وأمريكا والفاتيكان؟ وما علاقة ذلك بالخصوصية والهوية، والإبداع العلمي والثقافي؟

١٧- وما مدى معرفتنا بعلوم الإدارة الحديثة؟ وما مدى اطلاعنا الحقيقي على مجريات الأحداث في العالم؟ وأين نحن من جيراننا؟

١٨- وأين نحن من بناء أدوات ثقافة المستقبل (الموسوعات، والترجمة إلى العربية ومنها، والفنون، والآداب، والتربية والتعليم والتدريب)؟

١٩- وكيف نتعامل مع التراث الإسلامي، ومع التراث الإنساني؟

٢٠- وكيف نصوغ بعد كل ذلك نموذجنا المعرفي؟ وكيف يكون قادرًا على أن يتواءم مع كل عصر على أساس أن ذلك النموذج نسق مفتوح له وعليه؟

هذه بعض الأسئلة التي نريد أن نجري حولها الحوار، وكل سؤال يشتمل على كثير من المشكلات، ونحتاج فيه إلى تحرير كثير من المصطلحات التي احتلت، أو التي اختلت بإزاء مفاهيمها، ويمكن بعد ذلك أن نضع أيدينا على مواضع الخلل إذا أردنا أن نسير في الاتجاه الصحيح، ويمكن لنا أيضًا أن يتضح لنا مدى تفوق النموذج المصري على كثير من النماذج المعاصرة في العالم الإسلامي.

اتجه محمد علي باشا إلى بناء الدولة العصرية الحديثة في مصر، وهي دولة حاولت أن تستقل عن أشخاصها بقدر الإمكان، والاستقلال بين الدولة وأشخاصها يتم عن طريق المؤسسات، ويتم عن طريق النظام، ويتم عن طريق الدستور، ويتم عن طريق التقنين، ويتم عن طريق الفصل بين السلطات، ونحو ذلك.

والديمقراطية بالأساس مبنية على المساواة بين المواطنين، وأن فكرة المواطنة وليست فكرة الرعايا هي التي تسود في دولة ما، والمساواة هنا تشمل المساواة في الحقوق وفي الواجبات، وتشمل عدم الاستثناء من القانون أو التمييز العنصري، وكلما تحقق ذلك كانت الدولة أقرب إلى تحقيق الديمقراطية.

والليبرالية تعني احترام الحريات، حرية العقيدة، حرية الانتقال، حرية العمل، الحرية السياسية، والتي هي بالأساس مبناها التعددية، ومبناها التمثيل الشعبي.

ثم بعد ذلك تأتي النظم والتنظيمات التفصيلية التي قد تختلف من بلد إلى آخر طبقًا للتجربة التاريخية، وطبقًا لما يمكن أن نسميه بالثقافة السائدة، والتي لا يجوز الخروج عنها إلا بقدر تحقيق المصلحة؛ لأن الخروج عن الثقافة السائدة ـ خاصة في صورة طفرات ـ يؤدي إلى ضياع المصالح وإلى اضطرابات، أكثر ما يؤدي إلى تحقيق المصالح والمقاصد لشعب ما.

أراد محمد علي أن يحقق ذلك بالتوازي مع البقاء على الثقافة السائدة، وعلى الشريعة الإسلامية التي هي المكون الأساسي لجمهور الشعب في مصر، فأنشأ تعليمًا موازيًا للأزهر الشريف، ولكنه سحب السلطة من المماليك بتراثهم المعروف، ومن رجال الدين أيضًا؛ حيث كان لرجال الدين سلطة في اتخاذ القرار، ولم يعد للأزهر سلطة في اتخاذ القرار السياسي، ولكن ظلت له سلطة علمية أدبية، وليست تنفيذية، والفرق بينهما كبير على قدر اتصاله بالرأي العام، واتصاله بوجدان الأمة، وعلى قدر الثقة فيه الناشئة من تاريخه أولًا، ومن منهجه العلمي الوسطي ثانيًا، ومن شموليته ثالثًا، ومن احترام علمائه لأنفسهم ولأمتهم ولتراثهم رابعًا، وهكذا.

ولكننا نؤكد أن السلطة والمسئولية وجهان لعملة واحدة، وما دامت السلطة الزمنية قد رفعها محمد علي باشا من علماء

الدين، فإنه لا مسئولية زمنية عليهم، وما دام الشعب والرأي العام قد أولى الأزهر سلطة أدبية، فإنه يكون مسئولاً أدبيًا أيضًا أمام الرأي العام على قدر ما أولاه من سلطة من هذا النوع.

ومن المفيد هنا أن ننقل بضع صفحات من كتاب المحاماة لفتحي بك زغلول بنصها؛ حتى تكون وثيقة تلقي الضوء على أساس كلامنا، من أن البلاد لم تنسلخ من الإسلام، ولكنها حاولت أن تعيش العصر، بغض النظر عن اتفاقنا مع التجربة أو اختلافنا معها، إلا أنه بالجملة كان اجتهادًا شريف القصد للمخطئ أجر، وللمصيب أجران.

قال [في صفحة ٢٠٢ من كتابه المحاماة المطبوع سنة ١٩٠٠ بمطبعة المعارف بمصر]: «جاء محمد علي باشا إلى مصر سنة ١٢١٦ هجرية الموافقة لسنة ١٧٩٩ مسيحية، وكانت مصر في قبضة المماليك الذين تمردوا على الدولة العثمانية وعاثوا الفساد في أرض مصر كلها وساموا أهلها ضروب الحيف والاعتساف، فلم يمض أربع سنوات حتى تغلب محمد علي باشا على المردة وولاه الباب العالي واليًا على مصر سنة ١٢٢٠ هجرية [٩ يولية سنة ١٨٠٥].

وأول أمر التفت إليه تمكين دعائم سلطته وقطع دابر مزاحميه، فعزل أعوانهم وولى أنصاره مكانهم وكلهم من الأغوات والسناجق رؤساء الفرق العسكرية وحُلت حكومتهم، ثم جعل يفكر في نظام البلاد واستعمارها، وما كان للبلد قانون ولا نظام، كما أن الإدارة كانت تنتقل من يد مغتصب إلى يد متغلب ولا حاكم إلا المرهفات.

وقد رأى محمد علي باشا أن البلد زراعية فلا تقوم لها قائمة إلا بالزراعة وكانت مهملة يهرب منها الأهالي ولا يشتغل بها الكبراء فوجه همته إلى تحسينها وعمل على توسيع نطاقها كما اعتنى بالمتاجرة في حاصلاتها وتأسيس المعامل والمصانع في جميع الجهات.

وكان يجري في تنظيماته وتأسيساته على حسب ما يعن له ويشير عليه به رجاله الذين كانت له ثقة بهم فجعل يصدر الأوامر المتفرقة في الشئون المختلفة وينسخ هذا بذاك طوعًا لحكم الضرورة وأخذًا بالأصلح للغرض الذي توخاه إلى سنة ١٢٤٥، ففيها وضع قانونًا عامًّا لضبط أحوال الزراعة سماه [قانون الفلاح] ونشر في شعبان من السنة المذكورة.

ومحصل هذا القانون بيان أحكام الاغتصاب ونقل الحدود واستعمال ماشية الغير بغير رضاه، وسرقة الفواكه والخضر والبطيخ والغلال والدجاج والمعز والضأن والسرقة من المنازل وأحكام المهملين في الحرث والزرع والذين يتأخرون عن أشغال الترع والجسور والذين لا يدفعون المال عند طلبه أو يمتنعون عن إرسال أنفار الجهادية ومن يظلم الأهالي من المشايخ في الأموال، ومن لم يجب طلب المشد [الرسول] ومن يحمي [ممولًا] لجأ إليه هربًا مما عليه، والعرب الذين يسرحون ماشيتهم في أرض الغير والذين يخفون أحد الفلاحين عندهم، وفيه إحالة المسائل المتعلقة بالإعراض على الشرع وأحكام من يكسر السواقي ومن يحرق الأجران ومن يكذب على الحكام، والشيخ الذي يهرب من

بلده عند قدوم الحاكم إليها، ومن يضرب الحكام، والحاكم الذي يضرب الناس زيادة عن القدر المحدود وعقوبة أهالي البلاد التي تنوه إلى العصيان، وأحكام مشايخ البلاد الذين يغتصبون العذارى، ومن يذبح إناث الحيوانات أو ذكورها قبل أن تبلغ الثالثة من عمرها، ومن يختص نفسه من المشايخ بالجيد من الأطيان ومن يخفي اللصوص عنده، وهكذا وهكذا.

وأما العقوبات، فالضرب بالكرباج من عشر إلى خمسمائة، والنفي إلى فيزاوغلي والليمان والقتل، وكانت العقوبة تقع على فاعل الجرم وعلى شيخه أحيانًا، وعليهما وعلى القائم مقام أحيانًا.

وفي شهر ربيع آخر سنة ١٢٥٣ صدر قانون [السياسة الملكية] وهو قانون السياسة نامة الذي سبق لنا ذكره وهو يتعلق بالموظفين على الخصوص وبيان واجباتهم وعقوبة من يخل بها منهم.

وفي شهر الحجة سنة ١٢٥٨ نشر (قانون عمليات الجسور)، وهو يتعلق بوظائف المهندسين والأعمال المتعلقة بالترع والجسور والخراج وأنفار السخرة وغير ذلك، وأهم ما في هذا القانون منع المديرين عن التداخل في أعمال الري والاقتصار على مساعدة المهندسين فيما يطلبونه منهم من الأنفار والمهمات.

وفي ربيع آخر سنة ١٢٦٠ نشر قانون يسمى (سياسة اللائحة) وفيه أحكام من يتأخر في إنجاز أعماله وعقوبة المصالح

التي تتأخر عن إجابة غيرها فيما طلبته منها والحكام الذين لا يفصلون في الدعاوى المختصين هم بنظرها، وكله على التقريب خاص بالموظفين وواجباتهم.

ويتلو هذه القوانين أحكام جمة كانت تصدرها (الجمعية الحقانية) والمجلس الخصوصي وديوان المالية تحت اسم (بنود) في أحوال مختلفة، وكلها نشرت بين سنتي ١٢٥٩ و١٢٦٠.

هذا عدا اللوائح والقوانين المختصة بالمجالس والدواوين مما مر ذكره، ولما كثرت القوانين وتعددت (البنود) وأصبح الإلمام بها متعسرًا عمدت الحكمة إلى توحيدها وجمع شتاتها فانتزعت منها قانونًا عامًّا أطلق عليه اسم (قانون المنتخبات) إشارة إلى أصوله التي أخذ منها وأسند كل قسم منه إلى القانون المأخوذ عنه، وقانون المنتخبات منشور بأكمله في الملحقات؛ لأنه أحسن مصدر يؤثر عنه تاريخ البلاد في ذلك الحين، ودرجة احترام الحقوق وما كانت عليه الأمة من المدنية أو الهمجية وما كانت الحكومة تعالج به أمراض زمانها وتسد به حاجة الوقت الذي وجدت فيه.

وكانت الدولة العلية سنَّت في ٢٦ شعبان سنة ١٢٥٥ قانونًا عامًّا اسمه (قانون نامه السلطاني) صدر به (خط همايوني شريف)، مؤسسًا على ثلاث قواعد سميت ثلاث مواد، وهي مادة الأمن على النفس، ومادة الأمن على المال، ومادة الأمن على العرض، ونشر ذلك القانون إلى جميع الإيالات والولايات والأقاليم.

ولما كانت مصر صاحبة نوع من الاستقلال وإن لم تخرج عن الأحكام العامة التي كانت تصدر من سلاطين آل عثمان جعل لها نظام مخصوص تقررت فيه أنواع العقوبات، وهو القانون المعروف أمام المجالس الملغاة باسم (القانون الهمايوني).

ولهذا القانون ذيل هو الذي يرد ذكره كثيرًا في أحكام تلك الأيام ومحرراتها، يشتمل على بيان أوصاف الموظفين وأعمال مأموري الضبطيات وحكام الشرع الشريف واختصاصات مجالسه ونظام الزراعة واختصاص المديرين وموظفي الأقاليم ونظام الأوقاف ونظام الأبنية وغير ذلك، وقد اكتفينا بنشر القانون الهمايوني أما الذيل فهو طويل لا يحتمله حجم هذا الكتاب، وهو منشور في قاموس الإدارة والقضاء لمؤلفه حضرة فيليب أفندي جلاد تحت كلمة (تركيا مصر).

غير أن التاريخ الذي سقناه عن القضاء في مصر يبين لنا أن الحكومة المصرية لم تجر على هذا القانون من يوم صدوره، ولكنها اتخذته أساسًا يركن إليه وجعلت تسن هي ما عنَّ لها من اللوائح والقوانين والنصوص التي اقتضتها المصلحة الموكولة إليها مما شرحناه من قبل.

ومن سنة ١٢٧١ صار القانون الهمايوني دستورًا مرعي الأجزاء وزاد اعتباره من يوم تشكيل المجالس الملغاة في آخر سنة ١٢٧٩ فإن أحكامها كانت تصدر بالتطبيق إليه.

والذي يستوقف الفكر من مطالعة هذه القوانين خلوها من ذكر المسائل المدنية إلا ما جاء بطريق العرض وكلها ترجع إلى العقوبات والتأديب، والأمور العامة كالطرق والجسور والترع والفابريقات (المعامل)، والمحور الذي تدور عليه واحد؛ هو تأييد سلطة الحكومة وتمكين أوامرها في القلوب.

وعلة ذلك ما ألم بالبلد من الفوضى وما انتابها من الجوائح التي ألحقت الفقر بأهلها وأبعدت عنهم وسائل التربية والتعليم فصاروا همجًا وصار الحاكم لا يفكر في حكمهم بنير القهر والإجبار، وسن مثل تلك القوانين التي ما كانت تعرف للحصول على طاعة الناس سبيلًا غير إيلام الأجسام بالكرباج، لا فرق في ذلك بين صغير وكبير وحاكم ومحكوم.

كذلك نلاحظ أن الحاكم الذي كان موكلًا في توقيع العقوبات على أهلها كان غير معين في الأوامر والقوانين إلا نادرًا؛ ولهذا صار كل حاكم يعتبر نفسه منفذًا للقوانين صادعًا بأمرها يضرب الناس ولا خوف عليه ولا رقيب، وكانت الأطيان تعتبر ملكًا خاصًا للحكومة تهبها من تشاء وتمنعها من تشاء إلى سنة ١٢٧٤ صدرت تلك اللائحة الشهيرة المسماة (لائحة الأطيان) أو (اللائحة السعيدية) أو (لائحة الأطيان السعيدية)، وهي حاضرة في خاطر كل مشتغل بالقانون وستبقى حاضرة أيضًا في الأذهان زمنًا مديدًا» انتهى كلام فتحي بك زغلول.

وفي عصر إسماعيل باشا أراد أن يكمل ما بدأه جده محمد علي باشا في بناء الدولة الحديثة، فأنشأ البرلمان، ودعا إلى

الفصل بين السلطات الثلاث، وأقر نظام الانتخاب، وبنى الهياكل الأساسية الحديثة، واستمر في عمليات الاستقلال، وسعى إلى وضع نظام للتقنين المصري.

وعلينا أن نتذكر دائمًا الفرق بين الاستفادة من النظم القضائية الفرنسية أو غيرها، وبين عملية التقنين التي كانت دائمًا حريصة على ألا تنسلخ عن التشريع الإسلامي على أي مذهب كان، كما سنرى ذلك تفصيلًا مع مقارنات مخلوف المنياوي التشريعية.

ولأن الخديو إسماعيل كان حريصًا على البعد عن الدولة العثمانية التي قننت الشريعة الإسلامية في صورة المجلة العدلية، الصادرة سنة ١٢٩٠هـ، على المذهب الحنفي، فقد فكر في عدة احتمالات، وكلها لا يريد أن يخرج بها عن الشرع الإسلامي، بل يريد أن يوجد صيغة جديدة يستطيع فيها المسلم أن يضع قدمه في نطاق العالم الحديث.

فكر أن يترجم كود نابليون أول، وكود نابليون ثاني، وأمر رفاعة رافع الطهطاوي أن يفعل ذلك نقلًا عن الفرنسية إلى العربية، ولقد تم ذلك، وطبع هذا العمل في مجلدين في المطبعة الأميرية في أواخر القرن التاسع عشر لكنه لم يطبق كقانون في مصر.

وكان حريصًا على إيجاد علاقة بين القانون الفرنسي المأخوذ أساسًا من تشريعات لويس، والتي قيل إنها تأثرت بالفقه المالكي عبر الأندلس، فأمر الشيخ مخلوف المنياوي مفتي الصعيد أن

يراجع ما ترجمه رفاعة -رحم الله الجميع- فكتب تقريرًا واسعًا استفاض فيه حتى صار كتابًا طبع الآن في مجلدين بمصر، تحت عنوان (المقارنات التشريعية)، قارن فيه بين القانون الفرنسي، وما يعرفه من الشريعة الإسلامية، ووجد مقاربة بينه وبين الفقه المالكي على وجه الخصوص، ووجد مخالفات قليلة، إلا أن هذا العمل لم يلتفت إليه، وظل حبيسًا بدار الكتب المصرية إلى أن نشره الأستاذ الدكتور محمد سراج عبدالهادي، وشاركه على استحياء كاتب هذا البحث.

وهذا العمل يدل على حرص القيادة السياسية -حينئذ- على عدم الانسلاخ عن الشريعة بالكلية، ولكنها تريد أن تعيش العصر، وأن تجعل بلادها تجد لنفسها موطئ قدم في العالم، وهذا أمر محمود في ذاته، ألا ننسلخ عن أنفسنا وهويتنا، وفي نفس الوقت ألا ننعزل عن عصرنا ومن حولنا، أخطأنا أو أصبنا، فلنا أجر إن شاء الله.

ولما سمع محمد قدري باشا الذي تولى وزارة الحقانية (العدل) عن نية الخديو إسماعيل هذه، وعن رغبته الشديدة في الاستقلال عن الدولة العثمانية بمجلتها العدلية، سارع فوضع تقنينًا على مذهب الحنفية يوازي المجلة العدلية، ويستفيد منها، وإن كان مختلفًا بعض الشيء عنها، وظهر هذا في كتابه الكبير (الأحوال الشخصية) في أربعة مجلدات، وفي كتابه (دليل الحيران في معرفة أحوال الإنسان) وفي كتابه (العدل والإنصاف في أحكام الأوقاف) والتي لم ينفذ منها شيء أيضًا، ولكنها دالة في نفسها

على مراد القيادة من عدم الانسلاخ عن الشريعة الغراء، وهذه الكتب أخرجناها أيضًا وكلها في دار السلام بمصر.

وترأس قدري باشا لجانًا بعد رحيل الخديو إسماعيل، والذي لم يقدر له أن يرى كل ذلك المجهود أمامه، وإن كان سببًا في وجوده لوضع القوانين المصرية. قدري باشا العالم الحنفي القدير كتب القانون المصري بنفسه باللغة الفرنسية، ثم ترجمه إلى العربية، فظن كثير من الناس أن مصر قد طبقت القانون الفرنسي، ولم يحدث ذلك قطُّ، وإن أخذت مصر بالتوجه اللاتيني في صياغة هذه القوانين، أو في النظام القضائي إلا أنها لم تطبق القانون الفرنسي بذاته كما هو شائع بين كثير من الأقلام.

وفكرة الكتابة بالفرنسية، ثم الترجمة إلى العربية من شخص واحد، فكرة ترجع إلى ما نوّهنا إليه مرات، وهي المعاصرة التي تقتضي توحيد المصطلحات مع عدم الانسلاخ عن الهوية؛ ولذلك لم يتم التقليد المحض التام، وإن كان قد تم نوع من أنواع الاقتباس للمسائل والصياغات والموضوعات من الآخر.

وصدرت هذه المجموعة سنة ١٨٨٣م ونصت في مادتها الأولى أنها لا تنفي أي حق مقرر في الشريعة الإسلامية، وظل هذا البند موجودًا حتى سنة ١٩٠٨م؛ حيث روجعت القوانين مرة أخرى، ورؤي -طبقًا لمحاضر الجلسات والمناقشات- رفع هذه العبارة المتعلقة بالشريعة؛ حيث إنه قد مضى ربع قرن من غير اعتراض أحد على أي مادة في هذا القانون.

وبالرغم مما نقول من هذه الإرادة التي نشير إليها في توصيفنا للتجربة المصرية، فإنه واكبتها دعوة مستمرة لتمصير القوانين، وكلمة (تمصير القوانين) كلمة اتسقت مع ليبرالية الدولة وديمقراطيتها، وفي نفس الوقت هي تشير إلى ما تم بعد ذلك فعلاً على مستوى الدستور والقانون والنظام القضائي.

وبدأت حركة التمصير مع عبدالرزاق السنهوري باشا الذي وضع القانون المدني المصري، ومع صبري أبوعلم الذي وضع القانون الجنائي المصري، وهي المجموعات التي انتهوا منها وصدرت وعمل بها من سنة ١٩٤٩م وحتى يومنا هذا، بغض النظر عن التعديلات الجزئية.

أما السنهوري باشا فقد شرح القانون المدني في كتاب ماتع مطول أسماه (الوسيط) صدر في عشرة أجزاء، بيَّن فيه مأخذ كل مادة من الشريعة الإسلامية، أو في صياغتها، أو في موضوعها، من ستة عشر تشريعًا مختلفًا، من التشريع الهندي، والبلجيكي، والإيطالي، والفرنسي... إلى آخر ذلك. وهو ما يدل دلالة واضحة – بل أكاد أن أقول دلالة قطعية – على ذلك التوجه الذي أراده هؤلاء الآباء من عدم الانسلاخ من الشريعة ومن وضع أقدامنا في موطئ قدم في الخريطة العالمية.

يقول السنهوري باشا [في مقاله «القانون المدني العربي»، مجلة القضاء (نقابة المحامين في العراق) العددين ١ و٢ سبتمبر، عام ١٩٦٢]: (يمكن القول في طمأنينة: إن القانون المصري الجديد (المدني) يمثل الثقافة المدنية الغربية أصدق تمثيل.

يمثلها في أحدث صورة من صورها)، ويقول في موضع آخر: (استخلاص ما وصلت إليه الثقافة المدنية الغربية في آخر تطوراتها، وهذا ما تحقق بالقانون المدني المصري).

ولذلك نرى السنهوري باشا نفسه وهو يضع التشريع العراقي، ثم يضع التشريع الأردني ينحو بهما أكثر إلى الشريعة الإسلامية بصورتها الموروثة، وكانت فكرة السنهوري باشا هي أن كتب الشريعة ليست صالحة لصياغة جديدة حديثة معاصرة، ولم يكن ذلك اعتراضًا على الشريعة، بل هو اعتراض على أسلوب كتابتها، وكان يريد تطوير القانون المدني، ونفذ ذلك في العراقي والأردني، بعد أن حرم لأسباب عن فعل ذلك في مصر.

وتوجهه هذا لاقى معارضة شديدة من كثير من علماء الأزهر الشريف، خاصة أصحاب الدراسات القانونية في السربون، ولعل أعظمهم هو عبدالله حسين التيدي الذي ألف كتابًا تحت عنوان (المقارنات التشريعية) في أربعة مجلدات، أصدرناه أيضًا من دار السلام، لتتم هذه المجموعة لدراسة التجربة المصرية، وهو يعارض منهج السنهوري باشا، ويرد عليه، لكن أبدًا لم يكفره، بل اعتبره متبنيًا لنموذج معرفي آخر، مع بقاء نموذجنا المعرفي قادرًا على العطاء، ومن الغريب أن لجنة مراجعة مشروع السنهوري باشا، والذي صار بعد ذلك هو القانون المدني المصري لم يكن فيها أحد من أولئك المعارضين.

ولقد طبع ذلك الكتاب قبل صدور القانون بأكثر من سنة في مطبعة عيسى البابي الحلبي، ثم سكت عنه في سائر الدراسات

بعد ذلك ونـدر، حتى إنه لا يعرفه كثير من باعة الكتب والمتخصصين، ويبدو أن التجربة المصرية على كثرة ما كتب حولها لم تستوف حقها إلى الآن خاصة من ذلك المدخل الذي نؤكد عليه، وهو أن غرض هذا التجربة في الأساس لم يكن الانسلاخ من الهوية، بقدر ما كان سعيًا للمعاصرة، وكما يقول أهل مصر اللهم اجعل كلامنا خفيفًا عليهم.

والدكتور السنهوري حالة يجب دراستها جيدًا من خلال رسالة الدكتوراه التي تقدم بها إلى السربون، والتي دعا فيها إلى البديل الفعلي للخلافة الإسلامية، ومن خلال مذكراته المنشورة، وكتابه الماتع (مصادر الحق) في ستة أجزاء، والذي ذهب فيه على سبيل الاجتهاد إلى التفرقة بين الربا والفائدة، باعتبار أن الربا هو ربا الجاهلية الأضعاف المضاعفة، وأن الفائدة وكأنها مقابل تدوير رأس المال الذي هو أحد عناصر الإنتاج الأربعة (الأرض - التنظيم - العمل - رأس المال)، وهو كلام قد نجده في أدبيات توماس الإكويني في التفرقة بين interest وusury.

وعلى صعيد العلاقات الدولية، طرح الدكتور عبدالرزاق السنهوري فكرة «عصبة الأمم الشرقية»؛ إذ اقترح إنشاء منظمة دولية تكون أداة للتقارب بين الدول الإسلامية المستقلة تعمل على تنمية الروابط بين شعوبها، وتتولى تقديم المساعدة للشعوب التي تطالب باستقلالها وترغب في المحافظة على علاقاتها التاريخية والعقدية والثقافية مع الأقطار الإسلامية المستقلة.

وتمحورت فكرة السنهوري في إنشاء منظمتين: إحداهما تكون دينية، وتهدف إلى تشجيع الحركة العلمية للنهوض بالشريعة الإسلامية باعتبارها أساس وحدة الأمة، وتجمع الثانية الدول الإسلامية وتكون أداة للتعاون فيما بينها.

وعودة إلى دوره في صياغة القانون العصري للدولة الحديثة في مصر، يقول الدكتور السنهوري في مقاله عن القانون المدني العربي (إننا إذا اقتصرنا على تقليد هذه القوانين، على اعتبار أن هذه هي الغاية من تطور الفقه الإسلامي، لا نكون قد صنعنا شيئًا، ويكون الأولى أن نقتبس مباشرة من القوانين الغربية.. فالواجب أن تدرس الشريعة الإسلامية دراسة علمية دقيقة وفقًا لأصول صناعتها، ولا يجوز أن نخرج على هذه الأصول بدعوى أن التطور يقتضي هذا الخروج).

وقال: (والذي نبغيه من دراسة الفقه الإسلامي، وفقًا لأصول صناعته، حتى نشتق منه قانونًا حديثًا يصلح للعصر الذي نحن فيه.. القانون النهائي الدائم لكل من مصر والعراق، بل ولجميع البلاد العربية، إنما هو القانون المدني العربي الذي نشتقه من الشريعة الإسلامية بعد تطورها). [القانون المدني العربي، مجلة القضاء (نقابة المحامين في العراق) العددين ١و٢ سبتمبر، عام ١٩٦٢].

ويتبين من هذا مشروعه الفكري الذي كان يأمله وحققه بهذه الطريقة؛ حيث شارك في وضع التشريع العراقي، والتشريع الأردني، ولقد وضع المصريون دستور سنة ١٩٢٣م، ولقد وضع

بلجنة اشترك فيها علامة زمانه الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية، بعد أن ترك منصب الإفتاء في سنة ١٩٢٠م، والشيخ محمد بخيت المطيعي علم من أعلام القرن العشرين في علمه واتساع أفقه واجتهاداته التي ملأت الآفاق، ويصف كثير من المحللين دستور ١٩٢٣ بأنه أشد ليبرالية مما تلاه من الدساتير، وظلت الدساتير المصرية تأخذ في الاقتراب من الشريعة على النهج الكامل في نفسية السنهوري باشا وتلامذته، حتى الدستور الأخير الذي نص على أن مصر بلد إسلامي، وأن التشريع الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع، مع بقاء ليبرالية الدولة وديمقراطيتها، واختلط على كثير من الناس أن هناك سلطة دينية في البلاد، والأمر غير ذلك، السلطة الدينية تتمثل في الأغلبية الكبيرة للمسلمين، وهم متدينون بطبعهم وتاريخهم وواقعهم؛ مما يحدث إشكالية فريدة أمام النظام الليبرالي والديمقراطي في العالم، بل إن كثيرًا من كهنة الديمقراطية لا يعرفون المعنى الدقيق لكلمة الثقافة السائدة التي نراها في المجتمع الألماني المعاصر، ويرونها مسألة ذات مفهوم هلامي أو غامض على الأقل.

ولكن التجربة المصرية تضع هذه المسألة على محك التجربة والفكر البشري، ومعنى هذا أنه بتطبيق قواعد الليبرالية والديمقراطية وعدم التخلي عنها وصلنا إلى ذلك الدستور، ووصلنا أيضًا إلى محكمة دستورية تراقب القانون طبقًا للشريعة الإسلامية، وقام المنظرون ليفرقوا بين الدين الإسلامي والحضارة

الإسلامية، وأن شعب مصر بكل طوائفه وأديانه مندرج تحت هذه الحضارة ولا يريد أن يخرج عنها؛ ولذلك نرى الدعوة إلى العودة إلى اللغة القبطية لا تؤيد حتى من قبل أقباط مصر، ونرى الدعوة أيضًا لما أثير من كتابة اللغة العربية بالحروف الأجنبية الإفرنجية في العشرينيات لا تلقى قبولًا وتموت مع الدعاوى التي ظهرت وماتت، ونرى أيضًا أن الدعوة إلى استعمال العامية مع مستر كوكس في أواخر القرن التاسع عشر، والتي تتبعتها الدكتورة نفوسة زكريا في كتابها الماتع (عن تاريخ الدعوة إلى العامية في مصر) والمطبوع بدار المعارف بالإسكندرية؛ حيث بينت فيه قيام هذه الدعوة وسقوطها.

وإذا كان السنهوري باشا وهو ينص على الفائدة في القانون المدني، ويحددها بنسبة بسيطة ولا يقر الربا، ويفرق هذا الفرق بين الفائدة والربا كما فصله في مصادر الحق، فإنه يحاول أن يجعل القانون المدني كله خاليًا من شائبة الانسلاخ عن الشريعة، وبالمثل فإن المناقشات التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر حول القانون الجنائي، وأنه يخلو من مسألة إقامة الحدود أثيرت فيها قضية مفهوم عصر الشبهة، وهو أننا نمتثل إلى الشريعة حينما نسكت عن قضية الحدود من غير إنكار لها، بل نقرّ أن الله سبحانه وتعالى جعل حدودًا بإزاء تلك الجرائم الحدية كالسرقة والزنا والقتل ونحوها، إلا أن هذه الجرائم تندرج تحت قاعدة عامة شرعية، وهي قوله ﷺ: (**ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن**

الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة) [رواه الترمذي]، ويؤخذ منه القاعدة المشهورة (**ادرءوا الحدود بالشبهات**) وأن عصرنا الذي نعيش فيه مع اتساعه وتغير ذمم الناس، وفقد شروط الشهادة الواردة في كتب الفقهاء جعله عصر شبهة، مما يناسبه السكوت عن الحدود في القوانين، وهذا يماثل ما فعله عمر بن الخطاب عندما أوقف الحدود في عام الرمادة، ولم يكن ذلك إنكارًا له لأحقية الحد، ولا تعطيلًا للشريعة، وإنما كان إشارة لتطبيق الشريعة بشروطها، ومن شروط الشريعة أن تتوافر حالة معينة إذا ما فقدت لا يطبق الحد، وهذا من عين الشريعة وليس من غيرها.

هذا الفكر سواء أكان صحيحًا أم خطأً، وسواء أكان اجتهادًا صائبًا أم جانبه الصواب، وسواء أوافقنا عليه أم خالفناه؛ فإنه هو الذي حكم الآباء الواضعين للقانون الجنائي، وكانت هناك تجارب أخرى في خارج مصر تتمثل في ذكر تلك الحدود في القوانين مع إيقافها بما أسموه الظرف الدولي، وهو معنى قريب من وصف العصر بالشبهة، لكن وصف العصر بالشبهة في رأيي أدق.

وفي تجربة أخرى ذكرت الحدود في القوانين وأوقفها القضاة، وفي تجربة ثالثة ذكرت الحدود في القوانين ونفذت مع اكتنافها في تنفيذها من مشكلات، وعلى كل حال فإن كلامنا هذا يدعو الباحثين إلى قراءة التجربة المصرية، بقراءة مختلفة عما تقرأ عليه الآن.

لقد قرأت بأنها تجربة ليبرالية محضة، وقرأت بأنها ليبرالية فاشلة، وقرأت بأنها إسلامية متطرفة، وقرأت بأنها كافرة مرتدة، ويبدو أن من ذهب إلى كل ذلك قد جانبه الصواب، وقد أخطأ خطأً بليغًا في حق نفسه، وفي حق مصر وتجربتها، وفي حق الشباب الذي ضلل في وسط هذا الخضم الهائل من التطرف على الجانبين.

تبين من خلال ما ذكرناه في المقالات السابقة عن التجربة المصرية أن مصر دولة إسلامية، ولا يعني هذا أنها دولة دينية تسيطر فيها السلطة الدينية على القرار السياسي، ولا يعني هذا أيضا أنها دَولة كافرة قد أنكرت الدين وتخلت عنه، بل إنها تجربة فريدة، استطاعت بها أن تبقي على دينها، وأن تبقي في ذات الوقت على حرية الاعتقاد المكفولة لأبنائها، واستطاعت أيضًا أن تستمر في موكب التاريخ، وألا تخرج أو تنسلخ عن هويتها، وفي ذات الوقت ألا تتخلف عن العالم الذي أصبحت بموجب الاتصالات والمواصلات والتقنيات الحديثة جزءًا لا يتجزأ منه، فتراها تشارك في المحافل الدولية، وتلتزم بالقوانين الدولية، وتنشئ علاقات دولية ضخمة لها فيها الريادة والقيادة، وهي تجربة يجب على المسلمين في العالم أن يدرسوها وأن يستفيدوا منها بحسب ثقافاتهم وتركيبهم المجتمعي.

ونؤكد على مدخلنا لدراسة التجربة المصرية، وهو أن المصريين لم يريدوا، بل ولم يفكروا في الانسلاخ من الشريعة، وأن موقفهم

من البداية كان موقفًا علميًّا عمليًّا يهدف إلى التطوير ومراعاة الواقع، ولا يهدف إلى الانسلاخ والخروج عن الشريعة الغراء، وبرهان ذلك:

١ـ أن الذي وضع مجموعة سنة ١٨٨٣م بالفرنسية ثم ترجمها إلى العربية هو نفسه قدري باشا وزير الحقانية، صاحب المجاميع الماتعة في تقنين الشريعة الإسلامية، من مرشد الحيران والذي قرره على المدارس الأميرية، وقانون العدل والإنصاف في الأوقاف، وكتاب الأحوال الشخصية في أربعة مجلدات، وكتاب المقارنات التشريعية وهو دراسة مقارنة بالقانون الفرنسي، وهذه الكتب وضعها للخديو إسماعيل أثناء بحثه في كيفية استقلال مصر عن السلطان العثماني، وعدم إرادة إسماعيل باشا لتطبيق المجلة العدلية التي قننت الشريعة الإسلامية وكانت جاهزة للتطبيق حتى لا يستمر في التوغل في الارتباط بالدولة العثمانية، وهي نفس التجربة التي خاضتها الحركة الوهابية من قبل بصورة أعنف أدت إلى قيام حروب بين الدولة العثمانية وإرادة الاستقلال، وتمت أيضًا بعد ذلك في الثورة العربية مع الشريف حسين، مما يؤكد أن هذه الرغبة راودت أذهان الكثيرين من غير وصف الانسلاخ من الدين الذي يسيطر على كثير من الباحثين أثناء تحليلهم لتصرفات الخديو إسماعيل ومن بعده.

٢- ويؤكد هذا المعنى أن المادة الأولى في مجموعة ١٨٨٣م تنص على أنه لا تمنع أي مادة من مواد هذا القانون أي حق مقرر في الشريعة الإسلامية، وعندما رفعت هذه المادة بعد خمس وعشرين عامًا، سنة ١٩٠٨ ورد في المذكرة الإيضاحية، أنه خلال هذه المادة لم يدع أحدهم أنه قد حرم حقًّا قد قرر له بالشريعة الإسلامية من جراء هذا القانون، وأنها أصبحت كالمسلّمات التي لا يحتاج إلى النص عليها، وظل ذلك حتى تم تمصير القوانين وهي العبارة التي كانت تؤكد اتجاه القوانين نحو الشريعة الإسلامية على يد السنهوري وإخوانه.

٣- الدارس لكتاب مثل كتاب «الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية» الذي وضعه مجموعة من رجال القانون المصريين وقدم له عبد العزيز باشا فهمي، وصدر سنة ١٩٣٣م يتأكد من هذا المعنى، ففي المناقشات التي تمت في مجلس النظار يتضح أن هذه الحالة من النقل في بعض الأحيان أو في كثيرها من القوانين الفرنسية، إنما كان لغرض التطوير لا لغرض الانسلاخ في حالة من الحيرة والبحث عن القوة، وكذلك الأحكام الصادرة من محاكم الاستئناف، والتي تتكلم أثناء الحكم عن قضية الثبوت الشرعي وعدمه، وكأن العصر شابه ما شابه مما عكر قبول الشهادة الشرعية، وشيوع الجهل

والفقر الذي يؤدي إلى إيقاف الحدود كمذهب عمر بن الخطاب كما فعل في عام الرمادة.

٤- ويزيد في تأكيد ذلك المنحنى الذي حدث بعد ذلك في تطور التشريع المصري واتجاهه دائمًا نحو الشريعة الإسلامية، وهو ما قدمناه فيما سبق من الكلام، والذي توج بمحاولات الدكتور صوفي أبو طالب لتقنين الشريعة الإسلامية والانتهاء في سبعة مجلدات، وبلجان متخصصة من أهل الشريعة والقانون.

لا يعني هذا أن فترة الحيرة التي بدأت مع تشريعات ١٨٧٥ في القانون المختلط وتلتها في مجموعة ١٨٨٣ وما بعدها، وحتى صدور القانون المدني والمجموعة الجنائية في سنة ١٩٤٧ أن هذا كان على حد الكمال أو القبول التام من كل الأطراف، بل إن اتجاهًا عظيمًا اعترض على ذلك، ورأى أنه نوع من الابتعاد عن الشريعة، وكلمة الابتعاد عن الشريعة لا تساوي كلمة الكفر، بل تساوي وصفًا لهذه الحيرة، والاعتراض على عدم الجرأة وبذل المجهود المناسب لتطبيق الشريعة في مبادئها وأحكامها.

فبعد ما انتهوا من مجموعة ١٨٨٣ وعلى رأسهم قدري باشا العالم الحنفي الجليل عرضوها على مفتي الديار المصرية للتصديق عليها، فرفض كما يذكر عزيز خانجي في كتابه «المحاكم المختلطة والمحاكم الأهلية»، وكذلك ما قدمناه من اعتراض

الشيخ العلامة عبد الله حسين التيدي على صنيع السنهوري باشا، ولكن لم يكن مفتي الديار حينئذ ولا الشيخ عبدالله حسين التيدي واصفًا ما يحدث بالانسلاخ أو الردة أو الكفر.

ويؤكد هذا المعنى الذي ذكرناه من أن واضعي القوانين المصرية كانوا ملتزمين بالإسلام، لم يخرجوا عنه قطُّ ولم يكفروا به، بل بذلوا ما في وسعهم على سبيل الاجتهاد لا على سبيل الإنكار أو الطغيان على الشريعة الغراء. رجل نثق في دينه وعلمه، وكان مثالًا للعالم الشرعي المتمكن في علمه، والذي عرف على مدى حياته بأنه لم يكن يخاف في الله لومة لائم، وكان يعترض علميًّا على ما لا يراه مناسبًا أو يرى فيه إجحافًا أو خروجًا عن مقتضى اجتهاده واختياره، وكان شاهدًا على ما حدث في النصف الأول من القرن العشرين، وهو فضيلة الشيخ الإمام محمد أبو زهرة؛ حيث يقول في بحثه الماتع الذي نشره في مجلة [القانون والاقتصاد] والتي كان يصدرها أساتذة كلية الحقوق جامعة فؤاد الأول [جامعة القاهرة فيما بعد] في العدد الثالث من السنة السابعة عشرة في سبتمبر سنة ١٩٤٧م، وهو البحث الذي نشر فيما بعد كمسألة مستقلة تحت عنوان: [قانون الوصية والجديد فيه].

لم يكفر فيه واضعي القوانين ولم يخرج الديار المصرية من ربقة الإسلام، بل قرأ الواقع على ما هو عليه، فكتب يقول في بلاغته الآسرة:

١- منـذ سنـة ١٩٣٦ ورجـال الفقـه يدرسـون، وينقبون، ويجتهدون، موازين بين نظريات الفقه المختلفة ليجددوا القانون المصري في شتى نواحيه في دراسة متسعة الأفق، متشعبة المسالك؛ لاستخراج قانون مدني يقوم على أسلم المبادئ التي أنتجها الفكر القانوني في القرون الحديثة في أوروبا، ويكون قريبًا من موروث الشرق الإسلامي، ومن تلك التركة المثرية التي خلفها فقهاء المسلمين.

وكان مثل هذه الدراسة في قوانين المرافعات، والتجارة، والعقوبـات، وتحقيـق الجنايـات، والوقـف والميـراث والوصايا، ولم ينل الزواج في تلك الفترة من الزمان اتجاهًا إلى تعديل في أحكامه؛ لأنه سبق تلك الحركة القانونية بتعديلات جوهرية في القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠، والقانون رقم ٥٦ لسنة ١٩٢٣، والقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩، ففي هذه القوانين الثلاثة تم تغيير رفيق عميق حسن في أحكام الزواج جاء تدريجيًّا، وكان علاجًا موفقًا في أكثر أحكامه لأدواء اجتماعية، لم يكن في مذهب أبي حنيفة علاج حاسم لها.

٢- وإن تلك الحركة الميمونة الغاية قد جاءت في إبانها، إذ إن القوانيـن الأوروبيــة التـي وردت على المجتمـع المصري منذ أكثر من ستين سنة، قد ألبسها القضاء

المصري في تلك السنين لبوسه، وأشربها روحه، واشتق من طبيعة ذلك الشعب مبادئ كانت مزيجًا متناسبًا من أحكام قوانين، كانت غريبة مع عادات مستمكنة في نفس الشعب وأحاسيسه، فواءم بهذه الأقضية بين روحه، وتلك القوانين ما أمكن، وألف بينهما ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، فكان حقًّا على الفقهاء الذين يعنون بتجديد القانون المصري أن يدرسوا تلك المبادئ، وأن يضيفوا إليها ما جد في الفكر الفقهي الأوروبي، وما يمكنهم أن يستعينوا به من تراث الشرق الخالد في الفقه والشرع، وكذلك كان.

ولقد جاءت في الدنيا أحداث، ونزع الناس منازع، ونهج قادة الفكر والاجتماع والاقتصاد مناهج، فكان لابد أن يتسع القانون لها، ويفصل فيها عند تطبيقها، فإن الناس يَجَدُ لهم من الأقضية بمقدار ما يَجَدُ لهم من الأحداث كما ورد على لسان مالك رضي الله عنه.

٣- ولقد تسابق الفقهاء في إعداد المشروعات المجددة، كل في موضوعه وما تخصص لدراسته، وزخرت دار النيابة بما أنتجوا، وشغل العلماء من النواب والشيوخ بدراسة هذا الإنتاج بقدر ما تهيئه لهم قدراتهم ودراساتهم السابقة، ومن المشروعات ما تم إنجازه ودراسته، وإمضاؤه، وصار قانونًا، ومنه ما لا يزال في اللجان يتناوله أعضاؤها بالفحص الممكن.

٤ـ ولقد كانت المشروعات التي تتصل دراستها بالفقه الإسلامي وحده، ويعتبر هو مصدرها من غير شريك، أسرعها إنجازًا، وأسبقها تتميمًا، فصدر من ذلك النوع من القوانين: قانون الميراث، وقانون الوقف، وقانون الوصية.

والسبب في هذا السبق أن هذه القوانين الثلاثة عالجت مشاكل كان الناس يضجون بالشكوى من بعضها، وكان بعض المصلحين في الأمة يرى فسادًا في بعض آخر، ورأى بعض قادة الفكر أن تبديل بعض الأحكام بغيرها أصلح، وأكثر مجاراة لروح الزمان، وملابسات الناس ومقاصدهم التي لا تتجافى عن روح الدين، والخلق القويم؛ لذلك عندما اتجه الفقهاء إلى الدراسة وجدوا موضع الشكوى، وكان عليهم إزالة أسبابها، وجدوا الداء واضحًا بينًا، وكان عليهم علاجه، ووجدوا ثروة عظيمة من الآراء الفقهية يستطيعون أن يتخيروا منها الدواء الناجع، والعلاج الحاسم، فاتجهوا إليها، وأسعفهم بما رأوه شفاء للأسقام التي بدت وحسبوه مزيلًا لها، فتمت القوانين.

قانـــون الوصيـــة

٥ـ وقد توج قانون الوصية بخاتم الدولة، وصار قانونًا من قوانينها بتاريخ ٢٤ يونية سنة ١٩٤٦، وحمل رقم ٧١ لتلك السنة، ولقد مضت فترة طويلة تعاقبت فيها

الوزارات، ومشروع ذلك القانون معد مهيأ، فقد تم إعداده وقدم لمجلس الوزراء منذ سنة ١٩٤١، وقد قدم إلى دار النيابة، ثم استرد، وبقي مقبورًا، حتى نشر مرة ثانية، وقدم في سنة ١٩٤٦، وحيّ حياة جديدة وصار قانونًا.

ولقد نقدنا بعض ما اشتمل عليه، وهو مشروع، وبينا خطل الأخذ ببعض أحكامه، وخطر بعض هذه الأحكام على الأسرة المصرية(١)، ولم ندخر وسعًا في بيان ذلك، ثم بينا ما في بعض صياغة القانون من نقص، تجب ملافاته، وما في بعض أحكامه من قصور، وغيرها أكمل منها.

ولقد أخذ بقليل من ذلك النقد، وترك الكثير، وأخذ بغير الجوهري، وترك الجوهري، ولا نريد أن نردد ما قلنا في ذلك البحث، فقد قيل ما قيل في قوته، وكان البيان في زمانه، ولكن قد مضى الأمر على غير ما قلنا، بعد أن أقمنا البينات، وعلينا الآن أن نقرر ما جاء به القانون على علاته، غير مقتنعين بغير ما قررنا، وغير مبدلين ما ارتأينا من قبل، ونحن في سالف قولنا كنا نوجه الدارسين إلى ما ينبغي أن يكون، وفي هذا البيان نبين ما قد كان، ونكتفي من النقد بالإشارة بدل العبارة، وبالإلمام بدل البيان..........».

(١) قد نشر ذلك النقد بمجلة القانون والاقتصاد السنة الثالثة عشرة بالأعداد الثالث والرابع والخامس من ص ٢٤٧ إلى ٣١٦.

هذا جزء من البحث الماتع للشيخ، والذي يبين لنا كيف كان يتعامل علماء الشرع العارفون العالمون مع ما يحدث من تقنين، إنهم يفهمون الحقيقة ويتعاملون معها لا مع تلك الأوهام التي توهمها المتطرفون وأخذوا كلمة من هنا وهناك، وأحدثوا ثقافة مغلوطة لدى الأمة، سالت منها الدماء البريئة على الأرض، فحسبنا الله ونعم الوكيل.

إنه العالم الذي ينتقد، ويختلف، ويناقش كل من حوله سواء أكانوا من علماء الشرع الشريف، أم من الهيئة التشريعية، أم من اللجنة التي قامت بالصياغة، ونراه بعد ذلك بنحو سنتين أو أكثر وفي يناير سنة ١٩٥٠ يخرج الطبعة الثانية من كتابه (شرح قانون الوصية)، وينشره بمكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، فيقول في افتتاحية تلك الطبعة:

«بيد أننا وجهنا عنايتنا إلى أمرين كان ما استوجب العناية بهما:

(**أحدهما**): توضيح عبارات في القانون كنا نظنها واضحة، ونبهنا إلى وجوب تجليتها أعضاء اللجنة التي تولت وضع القانون بالصيغة الفرنسية، فقد كان الأعضاء الكرام، وهم من الصفوة المختارة من رجال القانون، يسألوننا عن عبارات غير بينة كنا نظنها بينة، فكان ذلك الاستفسار الكريم تنبيهًا حسنًا إلى وجوب بيانها، فبيناها في هذه الطبعة.

(**ثانيهما**): ما يتعلق بالوصية الواجبة من ناحية استخراجها، وبيان طريق حل مسائل الميراث المشتملة عليها، فقد سلكنا في

طريق الحل ما رأيناه يتفق مع نصوص القانون والمقصد منه؛ وبينا ذلك في الطبعة الأولى، واكتفينا فيها ببيان ما رأيناه الطريقة المثلى، وتركنا الموازنة بينها وبين غيرها من الطرائق؛ وأحلنا تلك الموازنة على بحث كنا كتبناه في مجلة القانون والاقتصاد بعنوان «الجديد في قانون الوصية»، ولكن فضيلة الأستاذ الجليل مفتي مصر اختار في فتياه بعض الحلول التي أدحضناها في هذا البحث، وبعض القضاة الشرعيين اختار طريقة أخرى، وكثيرون اختاروا ما اخترنا، فحق علينا أن نبين الموضوع في هذه الطبعة، ولا نحيل على ما كتبنا في مجلة القانون والاقتصاد؛ لأنها لا يقرؤها إلا الخاصة من رجال القانون، وسنجتهد في عرض حجة المخالفين بأمانة؛ فنبين مصادرها، ثم نجلي المآخذ عليها، ولا نريد إلا الحق السائق، فلا نختار ما يعطي أحدًا أكثر مما يستحق، ولا نختار ما يطفف حق أحد، بل نرجو أن يكون فيما اخترنا القسطاس المستقيم، ونضرع إلى المولى جلت قدرته وعظمت منته أن يديم علينا نعمة التوفيق، فإنه لولا فضل الله وتوفيقه ما استنار لنا سبيل، ولا اهتدينا إلى طريق، وإنه سبحانه على ما يشاء قدير، وهو نعم الموفى ونعم النصير.

ربيع الأول سنة ١٣٦٩ — يناير سنة ١٩٥٠».

ويجب علينا أن نتأمل هذه الكلمة التي يقول فيها الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى: ونبهنا إلى وجوب تجليتها أعضاء اللجنة التي تولت وضع القانون بالصيغة الفرنسية، فمنذ عهد قدري

باشا الفقيه الحنفي وزير الحقانية، وجرت العادة على أن تصاغ القوانين أولًا باللغة الفرنسية، ثم تترجم إلى العربية، وبدون الدخول في أسباب ذلك فقد كانت كثيرة، ولها ما يبررها عندهم، ولا في خطأ ذلك من صوابه، أو قبولنا له من عدمه، لكن كان الحال كذلك، وكان الشيخ يعرف هذا دون تكفير أو تفسيق.

وهذا هو السبب الذي جعلهم يسمون هذه القوانين بالقوانين الوضعية في مقابلة النصوص الفقهية الموروثة في كتب الفقه الإسلامي، وليس معنى الوضعية هنا هو الخروج عن الشريعة أو نقضها أو إبطالها أو إنكارها، ولكن معناه أن الصياغة تتم بموجب مصطلحات معينة على نسق معين، وبعض ما يرمي إليه ذلك هو أن يكون لتلك الصياغات مكان في التشريعات العالمية؛ حيث أصبح العالم أكثر التصاقًا وأكثر اتصالًا.

وعلى مثل هذه اللهجة نرى شيخه الشيخ أحمد بك إبراهيم وهو يتكلم في مقدمة المذكرة الإيضاحية من مشروعي قانون المواريث وقانون الوصية، وكان من بين أعضاء اللجنة التي وضعت القانون الشامل للأحوال الشخصية وما يتفرع عنها، وكذلك الأوقاف والمواريث والوصية؛ حيث يقول: «في أوائل حكم المغفور له محمد علي باشا والي مصر، صدر له من الدولة العثمانية فرمان شاهاني تضمن تخصيص القضاء والإفتاء بمذهب الإمام أبي حنيفة، كما صدر له في آخر حكمه إرادة سنية تؤكد العمل بذلك الفرمان.

وجرى العمل من ذلك الحين طبقًا لما تضمنه هذا الفرمان وتلك الإرادة، وتقرر بشكل واضح فيما صدر من القوانين للمحاكم الشرعية.

وفي آخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر اتجه أولو الأمر إلى إصلاح المحاكم الشرعية إصلاحًا شاملًا، كما طالبت بذلك الأمة والهيئات النيابية في أوقات مختلفة.

ومن مجموع البحوث التي أجريت بهذا الصدد تبين أن في الاقتصار على القضاء بأرجح الأقوال من مذهب الإمام أبي حنيفة مشقة للأسباب الآتية:

أولاً: كثير من المسائل الخلافية في المذهب وقع فيه اختلاف في ترجيح الأقوال، أو لم ينص فيه على ترجيح؛ ولذلك كان الاختلاف بين آراء القضاة وأحكامهم كثيرًا.

ثانيًا: كثير من الحوادث – نظرًا لما لابسها من تغيير الظروف واختلاف الأحوال الاجتماعية – تدعو المصلحة إلى أن يكون الحكم فيها بالمرجوح من مذهب الحنفية أو بأحكام المذاهب الأخرى دفعًا للمشقة، ورفعًا للحرج عن المتقاضين.

ثالثًا: أحكام هذا المذهب متفرقة في كتبه المختلفة؛ بحيث لا يسهل على الجمهور الرجوع إليها، ومن الحق والعدل أن تكون الأمة على بينة من الأحكام التي تتقاضى على أساسها.

وبالرغم من أن الإصلاح بالمحاكم الشرعية قد تناول أكثر النواحي، فإنه لم يتناول قانون الموضوع إلا ابتداء من سنة

١٩٢٠، ولم يتناول إلا بعض مسائل خاصة صدر بها القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠، والقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩.

وقد رأت وزارة العدل تحقيقًا لرغبات الأمة المتكررة، ولما وعدت به الوزارة في خطاب العرش، تأليف لجنة تقوم بوضع قانون شامل للأحوال الشخصية وما يتفرع عنها وللأوقاف والمواريث والوصية، تختار أحكامه من المذاهب الإسلامية وتراعى فيه عادات الأمة وتقاليدها، وما يلائم حالها، ويساير رقيها الاجتماعي، ويحقق ما تنطوي عليه الشريعة السمحة من يسر وخير، فرفعت إلى مجلس الوزراء مذكرة بذلك مقترحة تشكيل هذه اللجنة برئاسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر، وعضوية حضرة صاحب العزة وكيل الوزارة وحضرتي صاحبي الفضيلة رئيس المحكمة العليا الشرعية، ومفتي الديار المصرية وبعض الكبار من رجال القانون والقضاة وأساتذة الجامعة، وفقهاء المذاهب الأخرى، والمحامين[1]، ووافق المجلس على هذه المذكرة في ديسمبر سنة ١٩٣٦، وباشرت اللجنة أعمالها وأتمت مشروع قانون للمواريث وآخر للوصية.

ولما عرض هذان المشروعان على اللجنة الاستشارية التشريعية أفرغت كلًّا منهما في الصيغة القانونية وأنهت إلينا بكتابها رقم ٨٤٨ المؤرخ ١١ مارس سنة ١٩٤١ أنها راعت ألا تتجاوز مهمتها إعطاء الشكل القانوني وتوضيح المرامي

(١) كان المرحوم الإمام الشيخ أحمد إبراهيم من بين أعضاء هذه اللجنة.

وتوفير التنسيق اللازم بين الأحكام والتوفيق بينها وبين التشريعات الأخرى المنظمة للمسائل التي من نوعها، فلم تناقش مبادئ الأحكام التي تضمنتها وهي مستقاة من الشريعة الإسلامية اكتفاء بالبحث الدقيق الذي قامت به لجنة الأحوال الشخصية. كذلك راعت فيما يختص بالاصطلاحات الفقهية الشرعية الواردة في هذين المشروعين بصيغة مغايرة للتسميات المألوفة في القوانين المدنية أن نبقيها على حالها تسهيلًا لمهمة الباحث في كتب الفقه، فإذا أراد الرجوع صادفته العبارة ذاتها المستعملة في مواد القانون.

وستطبق هذه الأحكام على جميع المصريين مسلمين كانوا أو غير مسلمين بشأن كل المسائل أو المنازعات الخاصة بالميراث أو الوصية.

وقد أرفق بكل من أحكام المواريث وأحكام الوصية مذكرة إيضاحية تبين مرامي النصوص ومآخذه من الفقه الإسلامي.

ومن الواضح أن العمل في المنازعات المتعلقة بالمواريث والوصية سيكون طبقًا لهذه الأحكام، وفي الأحوال التي لا يوجد لها حكم فيها تطبق المحاكم القول الأرجح من مذهب أبي حنيفة طبقًا للمادة (٢٨٠) من لائحة المحاكم الشرعية الصادر بها القانون رقم (٧٨) لسنة ١٩٣١.

فهذا كتاب يبين حكم انتقال ما كان يملكه الإنسان حال حياته إلى غيره بعد موته بطريق الميراث والوصية، ويشمل

الكلام على التركة والحقوق المتعلقة بها وتصرفات المريض مرض الموت - وقد تعرضت فيه لمذاهب فقهاء الشريعة مقارنًا بعضها ببعض مع الاستطراد إلى ما تناولته القوانين الوضعية عندنا من موضوعاته بشرح واستيفاء فيهما الكفاية.

والله أسأل أن يجعل نفعه عميمًا والانتفاع به عظيمًا.

أحمد إبراهيم

وهذه دعوة للباحثين القانونيين أن يقرءوا في الأحداث المتفق على حدوثها، وأن يقرءوا الواقع الذي مرت به البلاد وتعيشه قراءة أخرى تكون أكثر واقعية، ولا تقع في فخ التكفير ولا ما يؤدي إليه، فإن هذا من الأهمية بمكان حتى نرسم مستقبلًا أكثر إشراقًا.

وهو أيضًا ينبه إلى الأهمية القصوى للحفاظ على المكتسبات التي اكتسبتها التجربة المصرية في دستورها وقوانينها ونظامها في العصر مثل التجربة التركية، أو حاولت الحفاظ على الهوية بطريقة معينة مثل التجربة السودانية والإيرانية والباكستانية، أو استمرت مع الموروث مثل التجربة السعودية، وكلها تجارب يمكن الاستفادة منها؛ إلا أن التجربة المصرية جديرة فعلًا بالاهتمام وبالقراءة المتأنية الوثائقية التي ترجع إلى الوثائق مباشرة، ولم يحدث إلى الآن أن كتبت دراسة شاملة وثائقية دقيقة لهذه التجربة من هذا المدخل الذي نبهنا إليه، وهو ما نرجو أن يقوم به الباحثون في أبحاثهم العلمية الرصينة.

وألا يقتصر الحال على توهمات قد تكون قد صدرت من الكبار، وشاعت من غير التفات إلى هذا المعنى الذي ننبه إليه، كما حدث في اعتراضات الشيخ أحمد شاكر، القاضي الشرعي، وهجومه على الحالة المصرية إلى حد يصل إلى التكفير.

يمكن أن نختلف مع ما حدث، وأن نرى أن غيره كان أفضل منه وأولى، إلا أنه لا يمكن مع ما قدمنا أن نعتبر أن النظام قد انسلخ من الإسلام أو حتى أراد ذلك، ودعوى الانسلاخ هذه يستفيد منها الأعداء كما يستفيد منها الأدعياء.

الفهـــرس

سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

١ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية.	د. محمد عمارة
٢ـ الغرب والإسلام.	د. محمد عمارة
٣ـ أبو حيان التوحيدى.	د. محمد عمارة
٤ـ دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى.	د. سيد دسوقى
٥ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام.	د. محمد عمارة
٦ـ الانتماء الثقافى.	د. محمد عمارة
٧ـ تنصير العالم.	د. زينب عبد العزيز
٨ـ التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات.	د. محمد عمارة
٩ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام.	د. محمد عمارة
١٠ـ د. يوسف القرضاوى: المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى.	د. محمد عمارة
١١ـ تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم.	د. سيد دسوقى
١٢ـ عندما دخلت مصر فى دين الله.	د. محمد عمارة
١٣ـ الحركات الإسلامية رؤية نقدية.	د. محمد عمارة
١٤ـ المنهاج العقلى.	د. محمد عمارة
١٥ـ النموذج الثقافى.	د. محمد عمارة
١٦ـ منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق.	د. صلاح الصاوى
١٧ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين.	د. محمد عمارة
١٨ـ الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة.	د. محمد عمارة
١٩ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم.	د. محمد عمارة
٢٠ـ التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد؟	د. محمد عمارة
٢١ـ فكر حركة الاستنارة.. وتناقضاته.	د. عبد الوهاب المسيرى
٢٢ـ حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى.	د. شريف عبد العظيم
٢٣ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين.	د. محمد عمارة
٢٤ـ الحضارات العالمية تدافع!.. أم صراع؟	د. محمد عمارة
٢٥ـ التنمية الاجتماعية بالغرب!.. أم بالإسلام؟	د. عادل حسين
٢٦ـ الحملة الفرنسية فى الميزان.	د. محمد عمارة
٢٧ـ الإسلام فى عيون غربية.. «دراسات سويسرية».	ترجمة / أ. ثابت عيد
٢٨ـ الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة.. أم تفتيت واختراق؟	د. محمد عمارة
٢٩ـ ميراث المرأة وقضية المساواة.	د. صلاح الدين سلطان
٣٠ـ نفقة المرأة وقضية المساواة.	د. صلاح الدين سلطان
٣١ـ الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية.	د. محمد خاتمى
٣٢ـ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية.	د. محمد عمارة
٣٣ـ الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟	د. محمد عمارة

٣٤ـ صورة العرب فى أمريكا.	ترجمة وتعليق/ أ. ثابت عيد
٣٥ـ هل المسلمون أمة واحدة؟	د. محمد عمارة
٣٦ـ السنة والبدعة.	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٧ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٨ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى.	د. عبد الوهاب المسيرى
٣٩ـ مركسة الإسلام.	أ. منصور أبو شافعى
٤٠ـ الإسلام كما نؤمن به.. ضوابط وملامح.	د. يوسف القرضاوى
٤١ـ صورة الإسلام فى التراث الغربى.	ترجمة/ أ. ثابت عيد
٤٢ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة.	د. محمد عمارة
٤٣ـ القدس بين اليهودية والإسلام.	د. محمد عمارة
٤٤ـ مأزق المسيحية والعلمانية فى أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق/ د. محمد عمارة
٤٥ـ الآثار التربوية للعبادات فى الروح والأخلاق.	د. صلاح الدين سلطان
٤٦ـ الآثار التربوية للعبادات فى العقل والجسد.	د. صلاح الدين سلطان
٤٧ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية.	د. محمد عمارة
٤٨ـ نظرات حضارية فى القصص القرآنى.	د. سيد دسوقى
٤٩ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين.	د. محمد عمارة
٥٠ـ الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان.	تقديم/ د. محمد سليم العوا
٥١ـ عن القرآن الكريم.	الشيخ/ أمين الخولى
٥٢ـ فى فقه الأقليات المسلمة.	د. طه جابر علوان
٥٣ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية.	د. محمد عمارة
٥٤ـ مركسة التاريخ.	أ. منصور أبو شافعى
٥٥ـ نقل الأعضاء فى ضوء الشريعة والقانون.	مستشار/ طارق البشرى
٥٦ـ السنة التشريعية وغير التشريعية.	محمد الطاهر بن عاشور
	الشيخ/ على الخفيف
	د. محمد سليم العوا
	د. محمد عمارة
٥٧ـ شبهات حول الإسلام.	د. محمد عمارة
٥٨ـ نحو طبٍّ نفسى إسلامى.	د. وائل أبو هندى
٥٩ـ واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات.	عطية فتحى الويشى
٦٠ـ بناء المفاهيم الإسلامية.	د. سيف الدين عبد الفتاح
٦١ـ المستقبل الاجتماعى للأمة الإسلامية.	د. محمد عمارة
٦٢ـ شبهات حول القرآن الكريم.	د. محمد عمارة
٦٣ـ أزمة العقل العربى.	د. فؤاد زكريا
	د. محمد عمارة
٦٤ـ فى التحرير الإسلامى للمرأة.	د. محمد عمارة
٦٥ـ روح الحضارة الإسلامية.	الشيخ/ محمد الفاضل بن عاشور
	تعليق وتقديم/ د. محمد عمارة

٦٦ـ الغرب والإسلام.. افتراءات لها تاريخ.	د. محمد عمارة
٦٧ـ السماحة الإسلامية.	د. محمد عمارة
٦٨ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانيًّا؟!	د. محمد عمارة
٦٩ـ صِلَة الإسلام بإصلاح المسيحية.	الشيخ/ أمين الخولي تقديم/ الإمام الأكبر الشيخ/ محمد مصطفى المراغي تمهيد/ د. محمد عمارة
٧٠ـ بين التجديد والتحديث.	د. سيف الدين عبد الفتاح تقديم/ د. محمد عمارة
٧١ـ الوقف الإسلامي والتنمية المستقلة.	د. إبراهيم البيومي غانم تقديم/ د. محمد عمارة
٧٢ـ الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري للقرآن الكريم.	د. سيد دسوقي حسن
٧٣ـ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر .	د. محمد عمارة
٧٤ـ إسلامية المعرفة! ماذا تعني؟	د. محمد عمارة
٧٥ـ الإسلام وضرورة التغيير.	د. محمد عمارة
٧٦ـ النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود.	د. محمد عمارة
٧٧ـ مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور.	أورخان محمد علي
٧٨ـ الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية.	د. محمد عمارة
٧٩ـ الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده.	د. محمد عمارة
٨٠ـ الإصلاح الديني في القرن العشرين (الشيخ المراغي نموذجًا).	د. محمد عمارة
٨١ـ الاستشراق والإسلام والعلم – رينان نموذجًا.	د. محمد عثمان الخشت
٨٢ـ فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين.	د. محمد عمارة
٨٣ـ الوضعية والاستشراق في عصر الأيديولوجية (رينان نموذجًا).	د. محمد عثمان الخشت
٨٤ـ قضايا المرأة في الفقه الإسلامي.	أ.د. علي جمعة
٨٥ـ التجربة المصرية.	أ.د. علي جمعة
٨٦ـ صناعة الإفتاء.	أ.د. علي جمعة
٨٧ـ اجتهاد الرسول ﷺ وقضاؤه وفتواه.	فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق تقديم/ د. محمد عمارة
٨٨ـ شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام.	د. محمد عمارة

إلى القـارئ العـزيــز ..

فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنويـر إلهى ؛ لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويرًا إسلاميًا متميزًا.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامى» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. سيف عبد الفتاح
- أ. فهمى هويدى
- د. سيد دسوقى
- د. عبدالوهاب المسيرى
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشرى
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوى
- أ.د. على جمعة (مفتى الديار المصرية)
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشـر

6 221133 336239

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع